

# Scepsi e mito in Remo Cantoni

di Matteo Gargani\*

ABSTRACT

*Skepticism and Myth in Remo Cantoni.* The author examines three essays by Remo Cantoni (1914-1978), written in the 1940s, which focus on the relationship between skepticism and myth. The author argues that, for Cantoni, skepticism and myth represent two fundamental polarities of thought. The hypothesis that reason might ultimately overcome myth is, according to Cantoni, erroneous. Instead, the author emphasizes that Cantoni considers a phenomenology of myth essential for understanding it as a necessary dimension in the life of the spirit. According to the author, Cantoni is a philosopher who seeks to interpret the crisis of values and science, striving to remain within a rationalistic framework.

[\\_Contributo ricevuto il 24/05/2024. Sottoposto a peer review, accettato il 31/10/2024.](#)

Quella tra «scepsi» e «mito» è una relazione centrale nell'intera riflessione di Remo Cantoni<sup>1</sup>. Intendo qui soffermarmi sul ruolo che tale relazione riveste in alcuni suoi saggi degli anni Quaranta, in particolare in tre contributi consegnati alla rivista «Studi filosofici» fondata da Antonio Banfi e di cui l'allievo fu caporedattore<sup>2</sup>. Benché stesi a distanza di non molti anni l'uno dall'altro, i tre saggi offrono un'importante prospettiva attraverso cui sondarne l'evoluzione intellettuale<sup>3</sup>.

*La filosofia tra scepsi e mito* risente indirettamente anche dell'articolata ricerca condotta da Cantoni ne *Il pensiero dei primitivi*, dove – insieme a molti altri – gli studi etnologici di Lucien Lévy-Bruhl e le riflessioni sul «pensiero mitico» di

Ernst Cassirer giocano un ruolo decisivo<sup>4</sup>. La fine della guerra, l'esperienza nel «Fronte della cultura», gli anni di militanza nel PCI, delineano invece lo sfondo de *Il pensiero mitico e il paradosso della vita razionale* e soprattutto di *Mito e scepsi nel marxismo*<sup>5</sup>. L'uscita di Cantoni dal Partito comunista nel 1949, evento che indirettamente determina la fine di «Studi filosofici»<sup>6</sup>, ne sancisce una cesura importante sotto il profilo biografico; meno netta se colta alla luce del tema che anima dagli inizi la sua ricerca: la «crisi» e le sue forme<sup>7</sup>.

2. *La filosofia tra scepsi e mito* traccia un percorso in cui i due elementi non si pongono in antitesi statica, ma vengono configurandosi come polarità mobili:

\* Università di Urbino «Carlo Bo».

essi segnano due funzioni in costante ridefinizione e riaggregazione, quasi un ritmo del pensiero. Se da un lato Cantoni condivide con Nicolai Hartmann la distanza dal «pensiero-sistema», dall'altro non fa dell'anti-sistematicismo una sollecitazione verso posizioni relativistiche<sup>8</sup>. Anche il pensiero di Banfi influenza su questo punto Cantoni<sup>9</sup>, rivolto a cogliere la vitalità del moto spirituale, nel quadro di una prospettiva razionale:

Un sistema dello spirito è un tentativo di intraprendere una fenomenologia della vita spirituale alla luce di alcuni criteri generali: esistono criteri migliori o peggiori, più consoni o meno consoni a una certa formazione culturale, non esiste un sistema che annulli tutti gli altri. Il problema sarà quello di “raggiungere”, come sostiene Banfi, “una posizione tale in cui tutto il processo della speculazione filosofica e la varietà degli atteggiamenti teoretici che in essa hanno rilievo, non siano più lasciati cadere l'uno fuori dell'altro, ma siano riconosciuti come espressione di un'unica fondamentale esigenza razionale”<sup>10</sup>.

Ma a quale significato di scepsi allude Cantoni? Egli utilizza il termine nell'accezione «di *riflessione, indagine*»<sup>11</sup>. Si tratta dunque di una scepsi distante da esiti relativistici: «Lo scetticismo come risultato del filosofare, è in fondo la negazione della scepsi, perché è la confessione della vanità della scepsi stessa, dell'inutilità dell'indagine critica»<sup>12</sup>. Cantoni presuppone un'identità tra «filosofia»,

«scepsi», «ricerca» e «vita». Si tratta di una tesi in cui è esplicito il riferimento al saggio di Georg Simmel *Il conflitto della civiltà moderna*, ma dove riveste un ruolo rilevante anche il *Sistema di logica* di Giovanni Gentile, valorizzando qui l'attitudine anti-mitica dell'attualismo:

Attraverso tutta la filosofia di *Giovanni Gentile* corre questa intuizione del pensiero come fluida vita che nega ogni mito, e cioè ogni fissazione dogmatica, ogni materializzazione dello spirito. Il mito per il Gentile è “il processo inverso della filosofia, che è spiritualizzazione della materia”<sup>13</sup>.

La scepsi «diviene la forma del pensiero moderno»<sup>14</sup>, da cui discende sia un irreversibile congedo tra «filosofia» e «teologia» sia l'esigenza per il pensiero stesso di operare un costante trascendimento delle forme concettuali di volta in volta accolte: «Il reale è pensiero, è storia, è farsi cioè divenire, attività, movimento, non, essere, fatto, stasi. Il pensiero è critica, scepsi, flusso di vita che sempre spezza la forma, mobilità che rompe la statica scorza del pensiero coagulato, divenuto opaco e inerte come la materia»<sup>15</sup>. Si tratta di un'affermazione apparentemente contraddittoria. Qui, infatti, Cantoni afferma che il pensiero è sia «critica» sia «stasi», sia «non» che «essere». Che cosa significa? La storicità è lo sfondo evolutivo della vita dello spirito entro cui le forme del pensiero si cristallizzano, rendendosi così elementi che il soggetto spirito è chiama-

to a infrangere. In altre parole, il pensiero stesso è artefice di un irrigidimento mitico di categorie, concetti, forme di pensiero, che tuttavia sarà solamente nelle sue stesse risorse poter trascendere.

Nel quadro di quello che appare come un monismo spiritualistico di ispirazione hegeliana, Cantoni giunge anche a toccare il problema dell'errore. Esclusa la possibilità di una sua interpretazione alla luce del presupposto realistico della mancata *adaequatio*, ne riconduce la fisionomia alla comprensione della legalità immanente all'errore medesimo: «Anche l'errore non deve essere semplicemente respinto come non essere, ma giustificato e compreso nella sua funzione»<sup>16</sup>. Una filosofia irretita entro determinate forme mitiche non è quindi ancora pervenuta a comprendere il luogo e la funzione del proprio apparato concettuale nell'evoluzione storica dello spirito. La razionalità scettica coincide pertanto con un hegeliano «per noi», volto a rischiarare la logica evolutiva dello spirito: «La ragione mostra le infinite prospettive della realtà ed è quella prospettiva più alta che raggiunge la legge che governa tutte le prospettive particolari»<sup>17</sup>. Il monismo spiritualistico di questo Cantoni ha nella dimensione della vita il proprio fulcro, ed è non solo dall'idealismo, ma anche da Simmel, che Cantoni accoglie il rifiuto di una polarizzazione antitetica tra vita e pensiero, in favore di una loro co-appartenenza:

Un ritmo dialettico unitario è quello che ci spiega vita e pensiero. Da questo punto di vista mi pare che si metta uno dei pensatori più profondi e più inquieti del mondo filosofico contemporaneo, *Georg Simmel*. Egli intende che ciò che vive non si lascia costringere in alcuna forma definitiva ma continuamente la spezza nel suo slancio creatore, e il Simmel non arresta la vita alle soglie del pensiero bensì vede il pensiero stesso come un prodotto della vita. Forma prodotta dalla vita, l'idea è il tentativo sempre rinnovato col quale la vita cerca di intendersi, in una autotrascendenza che non è mai compiutamente tale. La stessa antinomia che v'è tra farsi e fatto, esiste tra vita e forma, ma il fatto e la forma (e il pensiero come fatto e come forma!) si spiegano partendo dal vivente che è farsi e nel vivente costituiscono una polarità dialettica<sup>18</sup>.

La vitalità dello spirito risiede dunque in un costante prodursi di «forme» in senso simmeliano, di «fatti» in senso gentiliano, ma al tempo stesso anche nella produzione delle risorse capaci di trascendere tali prodotti. Da Simmel Cantoni assume così l'idea del «conflitto della civiltà», di un itinerario di quest'ultima come incessante superamento delle forme via via accolte: «Il mutamento continuo dei contenuti della civiltà e da ultimo dell'intero stile di questa, è l'indice o piuttosto la conseguenza della infinita fecondità della vita, ma anche della profonda contraddizione in cui sta il suo eterno divenire e mutarsi con l'obiettiva validità e l'affermazione delle sue ma-

nifestazioni e forme, con le quali o nelle quali essa vive»<sup>19</sup>.

Il monismo spiritualistico di Cantoni traccia un percorso senza scopo finale: «È inutile volere cercare un fine determinato al processo vitale, esso concreta il suo senso nell'essere un sempre *più vita*, nella felicità piena del suo attuarsi»<sup>20</sup>. Di fronte al succedersi storico dei sistemi filosofici si potrà al più ambire all'individuazione di una «tipologia dello spirito», entro cui sarà possibile individuare anche dei ricorsi:

Ogni filosofia risale, in ultima analisi, se è vera filosofia e non accademismo erudito o professorale, a una intuizione della realtà e nessuno può enumerare le forme di intuibilità del reale, sebbene alcune di esse vadano designandosi e come rilevandosi nel corso storico con evidenza e costanza tali da suggerire l'ipotesi dell'esistenza di una tipologia dello spirito, come vorrebbero ad es. il Dilthey o lo Spranger<sup>21</sup>.

Alla luce del quadro delineato, chi è il filosofo e qual è il suo ruolo? Il filosofo non inventa concetti, ma sta a lui combinarli per esprimere la propria intuizione della vita. In tal senso Cantoni coglie un'analogia tra filosofo e pittore: «Come la pittura si serve dei colori, così la filosofia si serve dei concetti e li muove e li coordina per presentare in forma razionale una determinata intuizione della vita»<sup>22</sup>. Innanzi a tale quadro appare evidente il rischio di scivolare verso una

deriva relativistica, nel «naufragio della ragione»<sup>23</sup>.

Di fronte a tale rischio, Cantoni ricorre a un elemento che discende da un ulteriore versante del suo razionalismo, ossia la «presa di coscienza» della pluralità di valori che anima il presente:

La nostra cultura non s'incanta dogmaticamente in alcun valore. Nei suoi aspetti più interessanti essa segna la presa di coscienza della pluralità degli «universi culturali», delle «forme di vita», delle «Weltanschauungen», delle «forme del vedere», delle «prospettive», e a questo risultato essa non poteva pervenire se non accettando fino alle ultime conseguenze il principio della scepsi<sup>24</sup>.

La dimensione della filosofia come «presa di coscienza» viene approfondita da Cantoni anche attraverso il riferimento alla tematica della «Wertbeziehung» di Heinrich Rickert, l'«attribuzione di valore» diventa così un ulteriore risorsa per cogliere la logica presiedente alla dinamica dello spirito<sup>25</sup>.

In esplicito riferimento a Kant, Cantoni riconosce la metafisica come «insopprimibile esigenza dello spirito umano»<sup>26</sup>, un bisogno: «La metafisica insegue il pensiero, come l'ombra il corpo, e nasce dall'insoddisfazione di un problematismo senza fine, dal fastidio della scepsi che è pura inquietudine che non conduce mai a una perpetua pace»<sup>27</sup>. In tal senso, anche la metafisica costituisce una particolare declinazione del mito, perché segna l'arresto

dell'incessante ricerca scettica entro una rassicurante e statica cornice di pensiero. Gli autori più direttamente chiamati in causa da Cantoni per sorreggere il proprio discorso sulla metafisica come mito sono Bergson, che evoca una «funzione fabulatrice»<sup>28</sup> che sorge al limite della razionalità, e Gabriel Marcel, che nel suo *Journal Métaphysique* qualifica la metafisica come «soddisfazione di un'inquietudine»<sup>29</sup>. I miti della metafisica risultano così strumenti elaborati dalla vitalità dello spirito per acquietare l'esigenza di senso che costantemente lo muove, ma a cui solo momentaneamente esso può attenersi.

Il mito non è presente solo nella metafisica, ma anche nella scienza: «Il mito diviene il succedaneo della scienza e il pensiero non ha più bisogno di ricerca, di tormento, ma si placa nella spiegazione fiabesca»<sup>30</sup>. Il confronto con la scienza consente indirettamente di cogliere da un'altra prospettiva la dichiarata continuità tra metafisica e mito: «La scienza, infatti, spiega il *come* e non il *perché* dei fenomeni, o meglio, risolve il perché in un *come*, anche dove l'uomo continua a chiedere il perché?»<sup>31</sup>. La scienza non costituisce pertanto la fine del mito, poiché quest'ultimo è un «termine insopprimibile della dialettica spirituale»<sup>32</sup>.

Sulla scorta di Cassirer, Cantoni si impegna anche in una descrizione immanente, fenomenologica del pensiero mitico. Esso, come abbondantemente documentato nel coevo studio *Il pensiero dei primitivi*, si caratterizza per il rifiuto di ogni rigida

delimitazione tra ambiti, ma ne enfatizza la reciproca «partecipazione»: «Ciò che caratterizza il mito è la mancanza di delimitazione tra realtà e irrealtà, tra soggettivo e oggettivo, tra desiderio ed esperienza»<sup>33</sup>. Cassirer è in tal senso colui che è stato capace di svincolare la funzione mitica tanto dal ruolo riconosciuto a essa da Friedrich Schelling («rapporto reale di Dio coll'uomo») quanto dal ruolo a essa attribuito da Ludwig Feuerbach («per il quale il mito è creato dall'uomo»)»<sup>34</sup>. Occorre pertanto «attuare una "fenomenologia critica della coscienza mitica" la quale indaga la *Wesensbestimmtheit* del mito, il suo τί ἐστι nel senso socratico e arriva a spiegare il senso della funzione mitica»<sup>35</sup>.

Il denso saggio del 1941 cerca così di coniugare le tesi di Cassirer e Lévy-Bruhl con le molte sollecitazioni provenienti dagli autori della «crisi», come dimostrano i molteplici riferimenti che vanno da Georg Simmel a Henri Bergson, da Ludwig Klages a Karl Jaspers e Léon Brunschvig. La *Filosofia delle forme simboliche*, tuttavia, con la tipologia delle forme spirituali che vi è sottesa, appare a questo Cantoni la proposta filosofica meglio capace di accogliere il bisogno metafisico dell'epoca presente, senza scivolare in formule irrazionalistiche di culto dell'«Erlebnis».

3. *Il pensiero mitico e il paradosso della vita razionale* è intento a lasciar emergere più direttamente il discorso di Cantoni, di là dalla fittissima rete di riferimenti

che contrassegnava *La filosofia tra scepti e mito*. Ribadire la possibilità di una ragione «autonoma», senza per questo confinarla al piano storico dell'astrazione è qui l'obiettivo di fondo di Cantoni. L'autore conferma così l'esigenza di aprirsi un sentiero praticabile di fronte al rischio speculare di una accezione «idealistica» della razionalità (i nomi evocati sono quelli «di Kant, di Fichte e di Hegel») sia «antiidealistica», legata solo a una «ragione condizionata dalla vita sociale e strettamente connessa alle sue strutture fisiche, biologiche, economiche»<sup>36</sup>. La razionalità dunque «non è mai sospesa nel vuoto ed è sempre ragione umana e storica, ma non si limita ad essere il ricalco e l'eco di qualcosa che non è sé stessa, ma interviene attiva con una sua forma elaboratrice dei contenuti che la storia presenta»<sup>37</sup>.

La razionalità cui mira qui Cantoni non è quella attuantesi come legittimazione dell'accaduto, attraverso un'immediata identità tra dati empirici e razionalità. Lo sforzo principale risiede invece ora tutto nell'esigenza di cogliere la ragione nella storia, senza perciò limitarne la funzione alla sola razionalizzazione della fisionomia di volta in volta assunta dallo spirito. Cogliere la configurazione di questa razionalità autonoma è il presupposto per individuarne un possibile ruolo attivo nella storia. In continuità con il passato, Cantoni ritiene che il congedo da una razionalità idealistica consenta, ancora da una diversa prospettiva, di riproporre il suo discor-

so sul mito. Quest'ultimo non può relegarsi a semplice «*non dovere essere*» del mito<sup>38</sup>, che la ragione sarebbe chiamata ad annullare. Ribadita qui è l'esigenza di una fenomenologia del mito: «Capire significa darsi ragione di un fenomeno, riconnetterlo all'insieme della realtà per vedere quale posto vi occupi e quale funzione vi espliciti»<sup>39</sup>.

Entro un discorso da cui forte traspare ancora il retaggio hegeliano, Cantoni cerca, non senza difficoltà, di evitare schematismi dialettici deteriori. In tal senso, egli rifiuta di qualificare il mito alla stregua di un male necessariamente ricorrente nella storia, che la ragione sarebbe chiamata di volta in volta soltanto faticosamente a individuare ed espellere; il mito non è sola «negatività». Al contrario, mito e pensiero razionale si coartengono, senza essere un indistinto miscuglio. Il pensiero critico o scettico, ossia il versante specificamente autonomo di questa ragione che opera nella storia è chiamato a cogliere i momenti mitici presenti fin dentro il pensiero scientifico:

La ricerca da compiere è quella riguardante la natura complessa del mito non già visto unicamente come un momento dialettico che resta compreso e illuminato appieno una volta che se ne scopre la funzione antinomica, ma indagato come un mondo da scoprire, come una regione nuova e inesplorata di cui occorre fare il rilievo<sup>40</sup>.

L'esperienza spirituale concreta vede dunque beneficamente questo coappartenersi di scepsi e mito. Se il mito senza scepsi approda al puro irrazionalismo, la scepsi senza mito depaupera la vitalità dello spirito: «Il mito non è quindi l'irrazionale, né la ragione è in sé antimitica»<sup>41</sup>. Alla luce di ciò, Cantoni enuncia il «paradosso della vita razionale», ossia di una razionalità volta a rinunciare a ogni semplicistica linea divisoria tra scepsi e mito, ma sempre elasticamente capace di riconoscere la presenza di elementi mitici nella nostra razionalità e viceversa. Evocando indirettamente la tesi kantiana sull'essere, Cantoni afferma: «Un nesso logico non è ancora un nesso che abbia validità reale, come insegna Kant. Nessun oggetto, nessun contenuto, nessuna affermazione, nessun giudizio rientrano, in sé e per sé, nella sfera del mito. Soltanto la consapevolezza critica evoca il mito»<sup>42</sup>. Ciò significa che un elemento non è mitico in sé, ma in ragione della funzione che svolge nell'ambito di un determinato complesso. Così come Kant ritiene impossibile distinguere sotto il profilo logico i «cento talleri reali» da quelli «pensati»<sup>43</sup>, parimenti Cantoni ritiene che mito ed elemento razionale non possano essere distinti procedendo mediante la sola descrizione dei loro predicati, ma solo dalla funzione che essi rivestono di volta in volta entro un determinato contesto.

Il cammino della ragione appare quindi all'autore il percorso di soluzione scettica dei momenti di dogmaticità sto-

ricamente accolti dalla ragione medesima. Ma allora, viene quindi a interrogarsi Cantoni, che senso ha parlare ancora di una ragione pienamente autonoma? Se attraverso quest'ultimo aggettivo si intenda una ragione totalmente immune da elementi mitici e costitutivamente incapace di riacquisirne in futuro, allora la risposta dovrebbe essere nessuno. Questa idea di razionalità autonoma, immune da storia, vita e mito rientra in quello che Cantoni, ancora con Kant, definisce «“chiliasmo filosofico”»<sup>44</sup>. Sul punto afferma Cantoni: «L'autonomia della ragione è un ideale traguardo che l'uomo non può fare a meno di ambire, pur sapendo, se un po' di senso critico gli rimane, che quel traguardo è in sé irraggiungibile»<sup>45</sup>. Quello della ragione autonoma è quindi un mito, chiamato a distruggere altri miti: «il mito è la resistenza alla dialettica»<sup>46</sup>. Chiarite queste basi, Cantoni può finalmente descrivere la natura del paradosso della ragione:

Il paradosso della vita razionale consiste nel fatto che un mito agisce come forza dissolvente di infinite posizioni mitologiche. [...] Non è possibile cioè, bandire il mito dalla nostra vita spirituale, esso è una forza perenne che, continuamente respinta, continuamente si ripresenta, al punto che la stessa storia della civiltà e del pensiero si può configurare in duplice modo, come una storia della critica razionale che intende espellere ogni intrusione mitica e, da un punto di vista più alto, come una fenomenologia del mito<sup>47</sup>.

Il rapporto spinoziano tra «ratio», «passio» e «imaginatio», così come il rapporto kantiano tra «intelletto» e «ragione» sono citati da Cantoni come testimoni del citato «paradosso»<sup>48</sup>. La «conoscenza adeguata» di Spinoza è un mito, la cui consapevolezza emerge indirettamente: «Ma in realtà il limite della *passio* e della *imaginatio* inerisce fatalmente alla nostra condizione di uomini che non hanno mai presente globalmente la connessione totale del mondo»<sup>49</sup>. La consapevolezza del momento mitico si presenta anche in Kant, dove emerge la funzione «regolativa» delle idee trascendentali: «La ragione deve limitarsi a una funzione regolatrice, ordinatrice, ordinando i concetti e dando loro unità ed estensione, sistematicità e coerenza, senza pretendere di aver mai esaurito il suo compito»<sup>50</sup>. Poiché il mito è il «*terminus a quo* di qualsiasi movimento»<sup>51</sup>, allora esso è il necessario punto di partenza di ogni ricercare. Il rapporto scepti-mito qui delineato non appare tuttavia assumere la fisionomia di un vero e proprio circolo dialettico. Di quest'ultimo potrebbe al contrario dirsi rispetto alla «fenomenologia del mito», poiché il «punto di vista più alto» dal quale si ricostruisce l'itinerario dall'affermarsi del mito alla sua critica, cioè la «ragione autonoma», presuppone proprio quell'itinerario.

4. *Mito e scepti nel marxismo* è l'atto conclusivo del nostro percorso, dove il tema incontra anche il rapporto tra cultura e

mito, risuonante anche come indiretta presa di posizione verso recenti e note polemiche<sup>52</sup>. L'articolo si apre con alcune considerazioni sull'«irrazionalismo», che mostrano assonanze con coeve posizioni di György Lukács, autore ospitato a più riprese in quegli anni su «Studi filosofici»<sup>53</sup>. Benché il tempo presente appaia contrassegnato da contraddizioni che «si vengono acuendo ed esasperando», ciò non conduce a una rinnovata fiducia nella ragione, bensì a una rinnovata «misologia»: «il culto di una vita tragica e assurda si sostituisce sempre più al principio del lavoro come mezzo per diminuire le cause di pericolo e di instabilità»<sup>54</sup>. Predomina così un «nichilismo logico», espresso letterariamente da autori come «Hemingway, Faulkner, Malraux, Dos Passos», dove «la parola, per così dire, si biologizza» e «diviene uno degli organi di deflusso delle emozioni»<sup>55</sup>. Assistiamo così a un vero e proprio ribaltamento del valore filosofico della vita rispetto ai due saggi precedenti: essa non è più fonte della ricerca incessante, della scepti, ma insieme alla natura una polarità antitetica alla logica ed elevata al «rango di feticistica divinità il cui culto si compie in una devota e appassionata estasi irrazionale»<sup>56</sup>. Le conseguenze delle acquisizioni teoriche connesse alla conversione marxista di Cantoni appaiono qui nitidamente.

Sulla falsariga di uno schema storiografico in cui confluiscono elementi riconducibili a Marx, ma in cui sono

espliciti anche i riflessi di una assimilazione di Gramsci, di Lukács e – non citato esplicitamente qui – anche di Karl Löwith<sup>57</sup>, Cantoni indica la metà del XIX come fine della «metafisica liberale»<sup>58</sup>. Con quest'ultima espressione, Cantoni allude a una posizione filosofica e politica che è stata capace di accogliere e riflettere le «contraddizioni» del presente, pensandone una possibile sintesi entro una superiore forma politico-istituzionale. La fase storica aperta con la Rivoluzione di luglio appare quindi come la crisi definitiva della collaborazione tra proletariato e borghesia, il definitivo congedo dall'ipotesi di una possibile alleanza tra le due classi nel quadro istituzionale democratico-liberale. Sulla soglia di un inevitabile superamento di quest'ultimo, la contraddizione deve dunque arrestarsi: «quando la contraddizione si esaspera e si tende fino al punto di minacciare la rottura dell'orizzonte storico nel quale è sorta, essa non è considerata più, dai suoi apologeti di ieri, come un benefico fermento dialettico, ma come un evento tragico paragonabile alla fine del mondo»<sup>59</sup>.

Come rimettere dunque in circolazione le nozioni di scepsi e mito in questo nuovo quadro filosofico fortemente connotato dall'assimilazione del marxismo? Cantoni muove da un assunto: «La razionalità marxista è di tipo critico e non escatologico, dialettico e non chiliastico»<sup>60</sup>. Con movenza labrioliana, Cantoni inoltre afferma: «Non è possibile, senza cadere in

una puerile contraddizione, essere marxisti e non applicare il metodo marxista allo studio dell'origine e dello sviluppo dello stesso pensiero marxista»<sup>61</sup>. Il marxismo quindi non può costituire l'ennesimo sistema filosofico, ma l'accompagnamento del corso storico verso il suo sbocco razionale, ossia il pensiero più capace di risolvere la contraddizione fondamentale del presente: «Essere marxisti non significa pensare o agire "für ewig", fare irrompere le verità primarie, metafisiche e assolute, nel mondo sublunare delle verità secondarie, storiche e relative, – bensì pensare e agire entro un "orizzonte storico" che propone dei problemi che attendono da noi la loro concreta soluzione»<sup>62</sup>. Proprio nell'immagine di questa razionalità critica del marxismo, radicata nell'interpretazione dell'orizzonte storico, si trova la connessione con l'attitudine a esercitare la scepsi con cui Cantoni da sempre si identifica.

La contrapposizione è ora quella tra «coscienza critica» marxista e «coscienza dogmatica» liberale, dove la prima «è consapevole di vivere in un mondo problematico, infinito, nel quale si riflette l'infinita attività e costruttività dell'uomo», la seconda «rifugge dal rischio e dalla *insecuritas* di una realtà mobile e ama vivere in un mondo sproblematizzato»<sup>63</sup>. La scepsi rappresenta così la motilità di una razionalità critica che muove dall'interpretazione della storia per poi ritornarvi operativamente, mentre il mito è stasi, affidamento della «gestione

della storia [...] alle forze della tradizione o della provvidenza»<sup>64</sup>.

Naturalmente anche il marxismo può venire penetrato da «elementi emotivi e mitici», ciò diventa finanche necessario nel suo popolarizzarsi da «ideologia di ristretti gruppi intellettuali» a «nuovo “senso comune”»<sup>65</sup>. Tuttavia, ciò non è per Cantoni uno scacco o un segnale di debolezza, «perché di tali aporie è piena la storia di ogni cultura viva»<sup>66</sup>. L'aporia semmai, e qui Cantoni tocca un nodo estremamente delicato, è «nel problema della cultura popolare, che si converte in quello della popolarità della cultura, e nel problema generale dei rapporti tra politica e cultura»<sup>67</sup>. Richiamando Gramsci, Cantoni afferma che la cultura è quindi «il processo continuo di osmosi tra filosofia scientifica e filosofia popolare»<sup>68</sup>. Ma ancora è detto: «Naturalmente questo processo osmotico tra filosofia e senso comune, non è di facile realizzazione, perché “il senso comune è sovente volgare, dogmatico, avido di certezze perentorie, insofferente di quel criticismo, di quella dialettica, di quello storicismo che costituiscono il carattere precipuo della filosofia autentica”»<sup>69</sup>.

Il filosofo è, dunque, secondo l'esplicito dettato gramsciano, chiamato a trasformare «il senso comune in buon senso»<sup>70</sup>. Il rinnovato rapporto tra scepti e mito diviene così di rimando uno strumento attraverso cui districare il difficile nodo politica-cultura: «Ma l'unità di politica e di cultura, di vita storica e vita spirituale,

di strutture e sovrastrutture può essere interpretata in vario modo e nessuno può riservarsi il diritto esclusivo di enunciare un verdetto inappellabile circa la natura di tali rapporti»<sup>71</sup>. Nella trattazione gramsciana del rapporto tra «senso comune» e «buon senso», Cantoni individua le risorse teoriche per definire il rapporto tra momento mitico e scettico, cioè critico, nel marxismo. Il momento scettico del marxismo consiste nell'ancorare categorie teoriche e principi pratici all'orizzonte storico di riferimento, al contrario il momento mitico è in quel bagaglio di suggestioni emotive presenti in larga parte in forma inconsapevole nell'orizzonte storico stesso. Tali momenti mitici nelle masse dovranno venire purificati, compresi criticamente nella loro genesi e pertanto spiegati, riportati a «buon senso»: «Lo storicismo marxista, pur negando di essere la soluzione di tutte le contraddizioni della storia (il che equivarrebbe alla stasi e alla morte) sostiene vigorosamente di avere la capacità teoretica e pratica di risolvere le contraddizioni aperte dal ciclo della civiltà borghese e in esso divenute acute e insostenibili»<sup>72</sup>.

Nelle battute conclusive di *Mito e scepti nel marxismo*, Cantoni ritorna ancora sullo statuto filosofico della teoria marxista: l'apertura di quest'ultima è ampia, ma non totale. Il marxismo non è «storicismo scettico» o «relativistico», che guarda alla storia con distacco, alla stregua di un teatro accidentale di accadimenti, ma è «storicismo umanistico o umanesimo

storico»<sup>73</sup>. A che cosa allude qui Cantoni? L'«orizzonte storico» di riferimento, ossia il momento presente, «lungi dall'essere il giuoco capriccioso della sorte, obbedisce a delle leggi storiche, che non hanno la rigidità di certe leggi naturali, ma hanno pur sempre costanza e continuità»<sup>74</sup>. Alla luce di ciò, Cantoni afferma con enfasi quasi esistenzialistica<sup>75</sup>:

L'evento storico è, quindi, sempre, relativo e, – si intenda criticamente! – assoluto: relativo, perché è solo un momento del processo infinitamente aperto della storia, – assoluto, ma solo nel senso di un irrevocabile punto di sfocio di tutta la storia passata e di un insostituibile punto di partenza di tutta la storia futura. La serietà della coscienza storica consiste nell'avvertire che in ognuna delle fasi del processo del vivere, l'uomo è impegnato totalmente, con ogni sua forza, *come se* il relativo fosse l'assoluto<sup>76</sup>.

Suggerendo un'interpretazione del determinato orizzonte storico come assoluto, Cantoni cerca ancora da un'altra prospettiva di svincolare la natura storicistica del marxismo da presupposti relativistici. Ancorare la necessità (l'assoluto) alla storia, fa sì che il presente non risulti mai contingente, ma esito necessario di un decorso legale che la storia svolge alle sue spalle. Alla luce di ciò diviene allora possibile distaccare anche l'azione politica dei marxisti dalla accidentalità, interpretandola come la forma più idonea ad accompagnare la legalità storica

nella sua immanente spinta progressiva. Dove collocare allora la scepsi? Lo spazio “scettico” risiede nella creatività delle forme politiche concrete attraverso cui raggiungere l'obiettivo comunista, allontanando così il marxismo stesso dal mito del dogmatico sistema o del rigido catechismo per l'azione.

5. Nei tre saggi affrontati si evince lo sforzo di Cantoni nel mantenersi entro l'alveo della polarità scepsi-mito, cui appare tenacemente legato, quasi tema identitario per la sua riflessione. Lo sforzo di attenersi appare naturalmente più problematico nell'ultimo contributo sia per le implicazioni politiche e di attualità che vi sono connesse sia per la effettiva difficoltà di legare la tematica scettica, seppure nella raffinata accezione elaborata dall'autore, all'orizzonte marxista. Qui emergono infatti alcune sfasature nel discorso di Cantoni, alcune opacità argomentative, che a nostro parere segnalano non accidentalmente un effettivo disagio del filosofo nel mantenersi “mitico-scettico” entro un quadro ideologico connesso, viepiù in quel frangente, a scelte politiche totalizzanti.

Tutto ciò riflette anche il retaggio di un intellettuale che vuole mantenersi «critico» e per questo vive inevitabilmente con dissidio la propria organicità al partito. In tal senso, dall'ultimo saggio di Cantoni traspare il travaglio di una ricerca tesa a individuare un equilibrio, che sia per lui accettabile, tra momento politico e sapere

filosofico; anche alla luce di tale esigenza va letto il richiamo all'autorità gramsciana circa il rapporto tra «senso comune» e «buon senso». Si tratta di un nodo rispetto alla figura di Cantoni estremamente delicato, destinato drammaticamente a emergere l'anno successivo e che segnala soprattutto un'aporia. La già evocata lettera del 4 settembre 1949, con cui Cantoni annuncia a Banfi le proprie dimissioni dal Partito comunista, che per ricchezza di spunti e contenuti toccati meriterebbe una trattazione e contestualizzazione a sé stante, offre importanti tracce interpretative nella nostra direzione:

Per rimanere in un campo più strettamente politico, non sono così ingenuo da non accorgermi che le varie terze forze, socialismi indipendenti, comunismi libertari e altre cose del genere, camminano in una direzione sbagliata giovando agli avversari. So che chi indebolisce l'azione di una classe rafforza, anche inconsapevolmente, la classe opposta. Il problema, sul terreno politico, sarà allora quello di compiere un'azione intesa a rafforzare il proprio fronte di lotta. Ma questo non lo si può fare che mobilitando delle energie e rendendole creatrici nella direzione giusta. Quell'energia – piccola o grande possa essere – che ha nome Remo Cantoni, diviene creativa muovendosi parallelamente al partito ma in modo spontaneo, al di fuori di un vincolo disciplinare. È un grave errore psicologico ritenere che gli uomini obbediscano tutti agli stessi richiami, che per tutti valga la stessa legge di sviluppo, che a tutti si possano

chiedere le stesse cose. E un errore non meno grave e dogmatico è quello di categorizzare schematicamente gli uomini con aut-aut rigidi e perentori che esistono soltanto nella mente di chi li inventa e sono il residuo inconscio del magismo primitivo e della teologia medioevale<sup>77</sup>.

Dal nostro itinerario risalta in particolare il tormento di Cantoni nell'individuare una forma di reazione alla «crisi» della razionalità, già consumatasi negli anni della sua formazione, che non sfoci nel relativismo o nel «naufragio della ragione». La produzione successiva di Cantoni mostra un filosofo che si manterrà sempre lontano dal sistema, legandosi anche alla scrittura giornalistica e ai temi di vita quotidiana<sup>78</sup>. Di fronte a questa apparente frammentarietà, tuttavia, non è a nostro parere da scorgersi un disimpegno filosofico, o una fuga oziosa nella glossa all'evento del giorno, al contrario essa appare come un conseguente tenere fede a un impianto filosofico che ci pare effettivamente in larga parte già fissato nei suoi saggi giovanili.

#### Note

1 \_ Remo Cantoni (1914-1978), cfr. C. MONTALEONE, *Bibliografia degli scritti di Remo Cantoni*, «Rivista di filosofia», LXIX (1978) 11, pp. 311-337. Sul pensiero, cfr. F. PAPI, *Vita e filosofia. La scuola di Milano: Banfi, Cantoni, Paci, Preti*, Guerini, Milano 1990; C. MONTALEONE, C. SINI (a cura di), *Remo Cantoni. Filosofia a misura della vita*, Guerini, Milano 1993; C. GILY-REDA, *L'an-*

*tropologia filosofica di Remo Cantoni. Miti come arabeschi*, Fondazione Ugo Spirito, Roma 1995; C. MONTALEONE, *La cultura a Milano nel dopoguerra. Filosofia e engagement in Remo Cantoni*, Boringhieri, Torino 1996; M. CAPPUCCIO, A. SARDI (a cura di), *Remo Cantoni*, CUEM, Milano 2007 e C. GENNA, *Il «pensiero critico» di Remo Cantoni*, Le Lettere, Firenze 2007.

2 \_ «La “rivista trimestrale di filosofia contemporanea” *Studi Filosofici* cominciò le sue pubblicazioni nel 1940 (il primo fascicolo reca in fine l’indicazione tipografica: aprile 1940); fu sospesa “dalle autorità nazi-fasciste” nel 1944. Riprese nel 1946; cessò definitivamente alla fine del 1949 (divenuta nel ’48 quadrimestrale, col sottotitolo “problemi di vita contemporanea”)» (E. GARIN, *Antonio Banfi e «Studi filosofici»*, in ID., *Intellettuali italiani del XX secolo*, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 241).

3 \_ Cfr. R. CANTONI, *La filosofia tra scepsi e mito*, «Studi filosofici» II (1941) 1, pp. 1-31; ID., *Il pensiero mitico e il paradosso della vita razionale*, «Studi filosofici», VII (1946), 3-4, pp. 192-204 e ID., *Mito e scepsi nel marxismo*, «Studi filosofici», IX (1948) 3, pp. 191-211. Parte del materiale confluirà in ID., *Mito e storia*, Mondadori, Milano 1953.

4 \_ ID., *Il pensiero dei primitivi*, Garzanti, Milano 1941. Cfr. L. LÉVY-BRUHL, *La mentalité primitive* (1922); trad. it. di C. Cognetti, *La mentalità primitiva*, Einaudi, Torino 1966 e E. CASIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. II: *Das mytische Denken* (1925); trad. it. di E. Arnaud, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. II: *Il pensiero mitico*, La Nuova Italia, Firenze 1964.

5 \_ Cantoni si dimette dal PCI il 27 agosto 1949, sviluppando distesamente le proprie argo-

mentazioni in una importante lettera ad Antonio Banfi del 4 settembre, cfr. C. MONTALEONE, op. cit., p. 238, nota 61. La lettera a Banfi è riportata *in extenso*, in *ivi*, pp. 163-168.

6 \_ Cfr. C. MONTALEONE, op. cit., p. 234-235, nota 33.

7 \_ Cfr. R. CANTONI, *Crisi dell’uomo. Il pensiero di Dostoevskij*, Mondadori, Milano 1948 e ID., *La coscienza inquieta. Soren Kierkegaard*, Mondadori, Milano 1949. Sul punto già ID., *Estetica ed etica nel pensiero di Kierkegaard*, Denti, Milano 1945 e ID., *Dostoevskij come esistenzialista*, «Il politecnico», (1947) 35, pp. 34-38.

8 \_ Cfr. N. HARTMANN, *Systematische Philosophie in eigener Darstellung* (1931); trad. it. di A. Denti e R. Cantoni, *Filosofia sistematica*, Bompiani, Milano 1943, pp. 117-120.

9 \_ Cfr. in particolare A. BANFI, *La filosofia e la vita spirituale*, Isis, Milano 1922 e ID., *Principi di una teoria della ragione*, La Nuova Italia, Firenze 1926.

10 \_ R. CANTONI, *Le dimensioni del mondo spirituale*, «Studi filosofici», I (1940), 2-3, p. 207. Per il riferimento, cfr. A. BANFI, *Principi di una teoria della ragione*, cit., p. xiii.

11 \_ R. CANTONI., *La filosofia tra scepsi e mito*, cit., p. 2.

12 \_ *Ivi*, p. 4.

13 \_ *Ivi*, p. 5. Per il riferimento, cfr. G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, Laterza, Bari, 1922-1923<sup>2</sup>, vol. 2, p. 154. Cfr. anche G. SIMMEL, *Der Konflikt der modernen Kultur* (1921); trad. it. di G. Rensi, *Il conflitto della civiltà moderna*, Bocca, Torino, 1921.

14 \_ R. CANTONI, *La filosofia tra scepsi e mito*, cit., p. 5.

15 \_ *Ibidem*.

- 16 \_ Ivi, p. 22.
- 17 \_ Ivi, p. 4.
- 18 \_ Ivi, p. 7.
- 19 \_ G. SIMMEL, op. cit., p. 28.
- 20 \_ R. CANTONI, *La filosofia tra scepsi e mito*, cit., p. 8.
- 21 \_ Ivi, pp. 9-10. Cfr. W. DILTHEY, *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen* (1911); trad. it. di S. Barbera e P. Rossi, *I tipi di intuizione del mondo e la loro elaborazione nei sistemi metafisici*, in ID. (a cura di), *Lo storicismo tedesco*, UTET, Torino 1977, pp. 213-263 ed E. SPRANGER, *Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*, Niemeyer, Halle (Saale) 1930<sup>7</sup>.
- 22 \_ R. CANTONI, *La filosofia tra scepsi e mito*, cit., p. 10.
- 23 \_ Cfr. ivi, p. 14.
- 24 \_ *Ibidem*.
- 25 \_ Cfr. ID., *Le dimensioni del mondo spirituale*, cit., p. 201, nota 12.
- 26 \_ ID., *La filosofia tra scepsi e mito*, cit., p. 23.
- 27 \_ *Ibidem*.
- 28 \_ *Ibidem*. Cfr. H. BERGSON, *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1932); trad. it. di M. Vinciguerra, *Le due fonti della morale e della religione*, Edizioni di Comunità, Milano 1947, p. 216.
- 29 \_ Ivi, p. 24. Cfr. G. MARCEL, *Journal Métaphysique*, Gallimard, Paris 1927, p. 284.
- 30 \_ R. CANTONI, *La filosofia tra scepsi e mito*, cit., p. 24.
- 31 \_ Ivi, pp. 24-25.
- 32 \_ Ivi, p. 27.
- 33 \_ Ivi, p. 28.
- 34 \_ Ivi, p. 29. Cfr. «Per Schelling la mitologia ha verità filosofica perché in essa si esprime non un rapporto pensato, ma un rapporto reale della coscienza umana con Dio, [...] da Feuerbach e dai suoi continuatori, è invece l'unità empirico-reale della natura umana che viene presa come punto di partenza» (E. CASSIRER, op. cit., p. 20).
- 35 \_ R. CANTONI, *La filosofia tra scepsi e mito*, cit., p. 29. Cfr. E. CASSIRER, op. cit., p. 20.
- 36 \_ R. CANTONI, *Il pensiero mitico e il paradosso della vita razionale*, cit., p. 192.
- 37 \_ Ivi, p. 193.
- 38 \_ Ivi, p. 194.
- 39 \_ *Ibidem*.
- 40 \_ Ivi, p. 197.
- 41 \_ Ivi, p. 198.
- 42 \_ Ivi, p. 199.
- 43 \_ Cfr. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (1787<sup>2</sup>), trad. it. di P. Chiodi, *Critica della ragion pura*, UTET, Torino 1967, B627 / A599.
- 44 \_ R. CANTONI, *Il pensiero mitico e il paradosso della vita razionale*, cit., p. 200. Cfr. I. KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784); trad. it. di F. Gonnelli, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in ID., *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 39.
- 45 \_ R. CANTONI, *Il pensiero mitico e il paradosso della vita razionale*, cit., p. 200.
- 46 \_ Ivi, p. 192. Cfr. anche ivi, p. 203.
- 47 \_ Ivi, pp. 200-201.
- 48 \_ Cfr. ivi, pp. 202-203.
- 49 \_ Ivi, p. 202.
- 50 \_ Ivi, p. 203. Su questi aspetti dell'interpretazione kantiana, cfr. R. CANTONI, *Illusione e pregiudizio*, Il Saggiatore, Milano 1970<sup>2</sup>, pp. 344-347.

51 \_ R. CANTONI, *Il pensiero mitico e il paradosso della vita razionale*, cit., p. 203.

52 \_ Cfr. F. LUPETTI, N. RECUPERO *et al.*, *La polemica Vittorini-Togliatti e la linea culturale del PCI nel 1945-1947*, Lavoro liberato, Roma 1976<sup>2</sup> e più in generale, cfr. M. ZANCAN, *Il progetto «Politecnico». Cronaca e struttura di una rivista*, Marsilio, Venezia 1984. Significativa è la collaborazione di Cantoni al «Il Politecnico», oltre a *supra* nota 7, cfr. in particolare ID., *Che cosa è il materialismo storico* I e II, «Il politecnico», (1946) 2, p. 3 e ivi (1946) 3, p. 3 e ID., *La dittatura dell'idealismo* I e II, ivi, (1947) 37, pp. 3-6 e ivi, (1947) 38, pp. 10-13.

53 \_ Cfr. G. LUKÁCS, *Les tâches de la philosophie marxiste dans la nouvelle démocratie*, «Studi filosofici», IX (1948) 1, pp. 3-33 e ID., *Heidegger redivivus* I e II, ivi, IX (1948) 3, pp. 177-190 (trad. it. di R. Cantoni) e ivi, X (1949) 1, pp. 3-16. Si conservano 3 lettere di Cantoni a Lukács (del 20.10.1947, 27.1.1948 e 19.2.1948) [Biblioteca dell'Accademia ungherese delle Scienze, coll. IGYL 10-257/4]. La prima concerne la partecipazione di Lukács al convegno milanese (Casa della cultura, 18-21 dicembre 1947, titolo del convegno: *Il pensiero marxista e la cultura contemporanea*). Circa il primo saggio citato in questa nota – su cui cfr. M. GARGANI, *Un testamento senza eredi. Lukács e lo stalinismo*, «Critica marxista», (2016) 3, pp. 67-75 –, è stato detto che per la «nuova serie» di «Studi filosofici» esso «ha sapore quasi di programma» (E. GARIN, op. cit., p. 262). Per il resoconto dell'intervento del dicembre 1947 alla Casa della cultura, cfr. G. LUKÁCS, *Cultura marxista e democrazia progressiva*, «Società», (1947) 5, pp. 581-602.

54 \_ R. CANTONI, *Mito e scepsi nel marxismo*, cit., p. 191.

55 \_ Ivi, pp. 191-192.

56 \_ Ivi, p. 192.

57 \_ Cfr. K. LÖWITZ, *Von Hegel zu Nietzsche* (1941); trad. it. di G. Colli, *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino 1949, pp. 57-62.

58 \_ Ivi, p. 192. Cfr. K. MARX, *Das Kapital* (1883<sup>3</sup>); trad. it. di D. Cantimori, *Il capitale*, Editori Riuniti, Roma 1968, vol. I, p. 40. Sulla ricezione lukacsiana di questo punto, cfr. M. GARGANI, *Lukács 1933-1942. L'irrazionalismo nell'età del fascismo*, «Rivista di storia della filosofia», LXXV (2020), 1, pp. 81-106.

59 \_ Ivi, pp. 192-193.

60 \_ Ivi, p. 195.

61 \_ *Ibidem*. Cfr. «Il marxismo, come ha inteso benissimo Antonio Gramsci, è prima di lui Antonio Labriola, è una filosofia che accompagna l'attività pratica degli uomini in un mondo configurato storicamente» (ivi, p. 203).

62 \_ Ivi, p. 195.

63 \_ Ivi, p. 196.

64 \_ *Ibidem*.

65 \_ Ivi, p. 197.

66 \_ *Ibidem*.

67 \_ Ivi, p. 198.

68 \_ *Ibidem*.

69 \_ *Ibidem*. Citazione *ad sensum*, parzialmente coincidente, con A. GRAMSCI, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Einaudi, Torino 1948, p. 132 (cfr. anche ivi, p. 62) ora in ID., *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 1975, p. 1425 (= Q 11, §22) e p. 1467 (= Q 11, §45). Sul tema cfr. G. COSPITO, *Senso comune/buon senso*, «Materialismo storico», II (2018) 5, pp. 73-97 (e riferimenti ivi contenuti).

70 \_ *Ibidem*.

71 \_ Ivi, p. 207.

72 \_ Ivi, p. 209.

73 \_ Ivi, pp. 209-210.

74 \_ Ivi, p. 210.

75 \_ Sul contesto esistenzialistico italiano, in esplicito riferimento a Cantoni, cfr. A. SANTUCCI, *Esistenzialismo e filosofia italiana*, il Mulino, Bologna 1967<sup>2</sup>, pp. 218-220 e *passim*.

76 \_ R. CANTONI, *Mito e scepsi nel marxismo*, cit., p. 210.

77 \_ Lettera di R. Cantoni ad Antonio Banfi (4.9.1949), in C. MONTALEONE, op. cit., p. 167. Cfr. *supra* nota 5.

78 \_ Cfr. R. CANTONI., *La vita quotidiana*, Mondadori, Milano 1955 e ID., *Antropologia quotidiana*, Rizzoli, Milano 1975.